Memoria Académica
compartimos lo que sabemos
UNLP-FaHCE

Di Camillo, Silvana

Lógos, oposición y cambio en Heráclito

EN: S. Di Camillo, M. Tonelli (2019). Filósofos griegos antiguo : Volumen I. La Plata : EDULP.

Di Camillo, S (2019). Lógos, oposición y cambio en Heráclito. EN: S. Di Camillo, M. Tonelli. Filósofos griegos antiguo: Volumen I. La Plata : EDULP. (Libros de Cátedra. Sociales). En Memoria Académica. Disponible en: https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.4900/pm.4900.pdf

Información adicional en **www.memoria.fahce.unlp.edu.ar**

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

Libros de Cátedra

Filósofos griegos antiguos
Volumen I

Silvana Di Camillo y Malena Tonelli

FACULTAD DE
HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

sociales

edulp
Editorial
de la Universidad
de La Plata

UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA

FILÓSOFOS GRIEGOS ANTIGUOS

VOLUMEN I

Silvana Di Camillo
Malena Tonelli

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA

edulp
Editorial de la Universidad de La Plata

CAPÍTULO 1
Lógos, oposición y cambio en Heráclito

Silvana Di Camillo

Heráclito ha ejercido una gran fascinación en la filosofía occidental, pero su peculiar estilo lo volvió pasible de múltiples y muy divergentes interpretaciones. Entre ellas se destaca la interpretación de Platón y Aristóteles quienes lo consideran el pensador del devenir. En efecto, tanto Platón en el *Crátilo* y el *Teeteto* como Aristóteles en la *Física* y la *Metafísica* le atribuyen la tesis del flujo universal (*pánta rheî* –todo fluye-) de la que deriva la imposibilidad de pensar o decir algo determinado. Aristóteles va más allá y sostiene que tal tesis supone un relativismo epistemológico radical que llega al punto de negar el principio de no contradicción.

Para evaluar si estas imágenes de Heráclito son justas, será necesario, tras una breve introducción, atender a una noción medular del pensamiento de Heráclito: la de *lógos*. De entre los presocráticos, tal vez Heráclito sea el que más haya insistido en el cambio, pero, junto con ello, los fragmentos conservados subrayan la existencia de un principio que subyace al constante cambio y que imparte orden en el devenir.

Vida, obra y estilo

Las escasas y a menudo dudosas informaciones relativas a la vida de Heráclito provienen de la biografía de Diógenes Laercio, *Vita philosophorum* IX 1-17 [=DK22A1] :[1]

> (1) Heráclito, hijo de Blosón (o, según otros, de Heraconte), natural de Éfeso. Floreció en la 69º Olimpíada [504-501 a.c.]. Llegó a ser sumamente arrogante y desdeñoso, como es evidente también por su libro (...).
> (2) (...) Ataca además a los efesios por haber puesto en exilio a su amigo Hermodoro (...).
> (3) Retirado [de la vida pública] en el templo de Artemisa, solía jugar a los dados con los niños. Rodeado [en cierta ocasión] por los efesios [que lo miraban], les dijo: "¿de qué os asombráis, sinvergüenzas? ¿Acaso no es mejor hacer esto que participar en el gobierno con vosotros?" (...). Moría a los sesenta años (...).

[1] La traducción de los fragmentos y testimonios es de Francisco J. Olivieri (1979), basada en la edición de H. Diels y W. Kranz (1951).

Según este testimonio, Heráclito nació en Éfeso, sobre la costa del Asia Menor, al norte de Mileto. Si bien Heráclito utiliza términos que lo emparentan con la filosofía de Mileto (por ejemplo, *phýsis*, *kósmos*), su interés primordial no es tanto responder a la pregunta "¿de qué está hecho el mundo?", sino que hay un énfasis en la unidad, en el orden, en la estructura característica de lo que es.

La información de que alcanzó su *acmé* o madurez intelectual en la Olimpíada 69 (504-501 aC.) procede seguramente del cronógrafo Apolodoro o del fundador de la cronología antigua, Eratóstenes. Si se acepta la tesis tradicional que hace coincidir la madurez intelectual de un individuo con la edad de 40 años, Heráclito habría nacido alrededor del 540 aC. y muerto, tal vez, en torno al 480 aC. La referencia polémica, en el fragmento 40, a las figuras de Pitágoras, Jenófanes y Hecateo, que murieron entre el 510 y el 480 aC, proporciona una confirmación de esta cronología y un indicio para la datación de su obra.

En el testimonio se lo muestra con una personalidad arrogante y desdeñosa con sus conciudadanos. De naturaleza aristocrática, parece haber pertenecido al clan real de Éfeso (descendiente de Androclos, quien en el sg. XI había conducido la emigración de Atenas a Asia Menor y fundado Éfeso). Diógenes nos dice (2-3) que rechazó legislar para los efesios y participar en su gobierno, prefiriendo jugar con los niños. Les reprocha el haber desterrado a su amigo Hermodoro por ser más capaz. Hay aquí una crítica a los que eliminan a los más capaces para no hacer peligrar su propia posición.

En cuanto a sus escritos, Diógenes nos dice lo siguiente:

> (5-6) ... El libro que nos ha llegado de él se titula, en razón de su contenido, *Sobre la naturaleza*; está dividido en tres discursos: uno sobre el universo, otro político y otro teológico. Lo ofrendó al templo de Artemisa, según dicen algunos, escribiéndolo deliberadamente en forma oscura, de manera que solo los iniciados pudieran tener acceso a él y no fuese presa de fácil desprecio por parte del vulgo. (...) Tanta fama adquirió su obra que se originó, a partir de ella, una secta de discípulos: los llamados heraclíteos.

Diógenes Laercio nos transmite que Heráclito escribió un libro, compuesto en dialecto jonio y en una especie de prosa rítmica. El libro se llamaba *Sobre la naturaleza*, aunque es un título que se ponía en general a los escritos de los primeros filósofos, de aquellos que Aristóteles llamó "físicos"; es decir, no podemos asegurar que este fuese el título. Heráclito depositó el libro en el templo de Artemisa, probablemente para facilitar su difusión.

Algunos intérpretes –por ejemplo, G. Kirk- niegan que Heráclito haya escrito un libro, porque sostienen –por el carácter de los fragmentos conservados- que se trata de una colección de sentencias orales realizada por algún discípulo posterior. Sin embargo, no solo contamos con este testimonio de Diógenes, sino también con el de Sexto Empírico y de Aristóteles, que nos permiten asegurar que efectivamente Heráclito escribió un libro. Al igual que el resto de los presocráticos, la obra se ha perdido y solo puede reconstruirse a partir de las citas que filósofos y doxógrafos realizaron de ella.

Platón es la fuente más antigua de Heráclito (lo que no significa el más exacto, ya que cita de memoria e integra el texto citado al suyo propio), mientras que Alberto Magno (sg. XIII) es la más reciente. Las fuentes más ricas son Clemente de Alejandría, Hipólito de Roma, Plutarco, Diógenes Laercio y Estobeo.

¿En qué orden presentar los fragmentos?

El orden que seguiremos no coincide con el de la edición de Diels-Kranz. Esta edición presenta los fragmentos en un orden perfectamente arbitrario: el orden alfabético de los que citan. Sobre la ubicación de los fragmentos 1 y 2, Diels conjeturó un orden razonable. Pero respecto del resto de los fragmentos, él desiste de encontrar un orden inteligible, por lo que decide citar los fragmentos según el orden alfabético de la fuente. Así, por ejemplo, la cita de Sexto Empírico será posterior a la de Plutarco. Diels tenía la convicción de reflejar de este modo la naturaleza aforística y la composición no estructurada del libro.

Hay otras dos importantes ediciones de los fragmentos de Heráclito: una es la de M. Marcovich (1967), y otra es la de Ch. Kahn (1979). Ellos intentan dar un orden inteligible a los fragmentos. Aún más, Kahn pretende lograr un orden que reproduzca el libro original de Heráclito, aunque es consciente de que es muy difícil. La reciente edición de F. Fronterotta (2013), por su parte, reúne los fragmentos por temas y tiene muy en cuenta el contexto en el que aparece la cita. Merece también mencionarse la *Heraclitea* de Sergei Mouraviev, hasta el momento la obra compilatoria y de edición más completa de fuentes para el estudio de Heráclito. Se trata de un trabajo monumental en diez volúmenes, aún inconcluso, comenzado en 1999.

Sumado al problema del ordenamiento de los fragmentos conservados, la labor de interpretación del pensamiento de Heráclito tropieza con dificultades especiales que tienen que ver con su estilo, considerado por unos oscuro, por otros oracular. Heráclito usa deliberadamente el símbolo, el enigma, la antítesis, la ambigüedad, por lo que se ha prestado como pocos a una pluralidad de interpretaciones. W. Guthrie llega a decir: “Ninguna de las exposiciones de Heráclito ofrecidas ha merecido la aprobación universal como reflejo fidedigno de su pensamiento” (1984: 382).

Desde la Antigüedad, se ha subrayado el carácter ambivalente de su lenguaje que le valió el sobrenombre de “oscuro”. Si Heráclito fue llamado oscuro por sus propios contemporáneos, no podemos atribuir la dificultad para interpretarlo al carácter fragmentario de lo que conservamos. Ciertamente, el hecho de no contar con el libro de Heráclito hace que no podamos saber cuál era el orden original de los fragmentos y su contexto. Pero esta es solo una oscuridad suplementaria. Si el texto de Heráclito fue considerado oscuro desde el principio, cuando aún se contaba con el libro, es porque hay una oscuridad inherente al texto o a su lenguaje (Kofman, 1985: 39-40).

¿Por qué es “oscuro”? La interpretación más simplista y trivial es la que ofrece Diógenes Laercio, según la cual Heráclito habría oscurecido deliberadamente su lenguaje para sustraerse a la opinión de la mayoría, para no ser comprendido por el vulgo ignorante. Diógenes agre-

ga que esa oscuridad es para el no iniciado, pero con la ayuda de un iniciado sería posible aclarar el texto.

> (7) (...) Algunas veces se expresa en su obra con lucidez y claridad, de modo que hasta el más torpe puede fácilmente comprender y sentir una elevación del alma; la brevedad y la hondura de la exposición son incomparables. (…)
>
> (16) (…) Muchos epigramas se refieren a él. (…) Por ejemplo, este otro:
> No enrolles rápidamente en torno a la varilla el libro de Heráclito
> de Éfeso; es, por cierto, sendero difícil de recorrer.
> Es tiniebla y oscuridad sin luz; pero si un iniciado
> te introduce, es más resplandeciente que el brillante sol.

Según este testimonio, los fragmentos de Heráclito parecen afirmaciones oscuras, ambiguas, pero una vez que se capta la clave del enigma, se vuelven transparentes y luminosas. Con todo, Diógenes Laercio deja la impresión de que Heráclito podría haber expuesto su pensamiento en forma clara y lo oscurece deliberadamente para no ser comprendido por la mayoría.

Si no aceptamos las razones que da Diógenes, sigue en pie la pregunta de por qué utiliza ese lenguaje oscuro. Veamos el testimonio que da Plotino, en DK22A 4:

> (...) parecía expresarse con imágenes, despreocupándose de hacer claro su significado para nosotros, como si debiera cada uno buscar en sí, de la misma manera que él buscando encontró.

Como bien señala Plotino, frente al lenguaje de Heráclito se impone una tarea hermenéutica pues hay que descifrar, interpretar su sentido oculto esforzadamente. Es común a todo oráculo o enigma que un significado superficial apunte a otro detrás de él. Como en la solución de un enigma, este significado debe ser descubierto. Si Heráclito utilizara un lenguaje claro y directo, no expresaría la realidad, que “ama ocultarse” (B 123). El discurso de Heráclito reproduce así, en su enigmaticidad y oscuridad, el enigma que representa para él la realidad, tornándose isomórfico con la realidad a la que refiere. La adopción de un estilo oscuro y polisémico es por tanto la consecuencia de su necesidad de expresar la complejidad de lo real y de ayudar a los hombres a alcanzar la verdadera comprensión (Bonazzi, 2016:110).

En el fragmento 93, Heráclito indica cómo hablar acerca de lo que se oculta:

> El señor, de quien hay en Delfos el oráculo,
> no dice ni oculta: solo da signos.

En este fragmento, Heráclito se está refiriendo a Apolo, pero no lo nombra, sino que da signos de él: su rango, el lugar de procedencia, su manera de expresarse. Y da aquí tres posibilidades de discurso: decir, ocultar, dar signos. ¿Cómo hablar de la *phýsis*, cómo hablar de lo que se esconde? Apolo, en su oráculo, revela lo escondido a los hombres. El dios no oculta, pero

tampoco habla directamente, sino que da signos que indican una cosa por medio de otra, que ha de ser interpretada y que funciona como puente hacia aquella (Poratti, 2000: 45). También el lenguaje de Heráclito remite a algo más allá de él, de lo cual es signo. Heráclito, al transformar sus palabras en indicios, hace que su discurso no sea un hablar llano y pleno, sino que da signos, al igual que Apolo. Como podremos observar al avanzar en el estudio de los fragmentos, el lenguaje de Heráclito reproduce la enigmaticidad, unidad y oposición propia de la realidad. Su oscuridad, por tanto, no es meramente estilística, sino que tiene como referencia objetiva una naturaleza que se oculta y que solo se revela a través de signos. De ahí su apelación a la paradoja, al enigma, al símbolo, precisamente en la medida en que busca expresar la verdadera naturaleza de lo que es. Así, pues, Heráclito no habla enigmáticamente para oscurecer una realidad que en sí misma es clara sino que es una manera de indicar una realidad que permanece oculta y que para develarla es preciso realizar un esfuerzo de interpretación, el mismo esfuerzo que se necesita para comprender el discurso de Heráclito.

Lógos y sabiduría

Según Chantraine (1968: 625), en su *Diccionario etimológico de la lengua griega*, el sentido original del sustantivo *lógos* hay que buscarlo en el verbo *légein*. *Légein* no tenía originariamente un sentido declarativo sino que la raíz *leg-* significa reunir, recoger, elegir. Y solo derivativamente *lógos* pasa a tener el significado de palabra, consideración. En ambos casos, la raíz *leg-* tiene un valor racional porque el reunir, tomar uno por uno supone una idea directriz que preside la elección. De ahí que siempre esté latente el concepto de organización y de cálculo, de constituir un grupo que tiene una unidad. Así como uno recorre una serie de objetos para ponerlos en orden, así en sentido discursivo se puede recorrer y distinguir una serie de palabras para reunirlas, de tal manera que el decir resulta ser una acción sintética del mismo tipo que reunir. En efecto, "decir" no es otra cosa que reunir palabras con sentido.

Más allá del sentido etimológico del término, su uso por parte de Heráclito presenta oscuridades debidas principalmente a dos razones (Pradeau, 2002: 62):

1) Heráclito parece emplearlo en toda la variedad de acepciones y de usos que la lengua griega autoriza para la época. Cuando el contexto no es suficientemente decisivo, el término puede ser entendido como palabra o discurso; valía, fama; razón hablada, causa alegada; medida, proporción; ley, principio general (Guthrie, 1984: 396-8).

2) No contento con explotar esta polisemia común, Heráclito parece dar al término *lógos* un significado técnico no habitual y es este uso propio el que autoriza a hablar del *lógos* heraclíteo. El discurso, el fuego, la guerra, la armonía, lo común, la ley, lo sabio y dios no son para Heráclito más que formas distintas de decir la misma cosa. La ambigüedad de la palabra y su polisemia están presentes en el mayor grado en Heráclito (Fattal, 2005: 58).

Por estas razones, el *lógos* heraclíteo plantea problemas de traducción y de interpretación[2].

Algunos investigadores modernos como J. Burnet (1892: 133), K. von Fritz (1945: 223-42), M. West (1971: 124-9) y J. Barnes (1982: 59) entendieron que la traducción para *lógos* debía ser "la palabra" o "el discurso de Heráclito". Diano (1980: 90) dice: "Que *lógos* no puede ser tomado en otro significado que el de discurso se prueba por el hecho de que es oído". Robinson, en la misma línea lingüística, sostiene que "el *lógos* es una explicación del modo de ordenamiento del universo" (1987: 76), en tanto es algo que se escucha o no se logra escuchar; a su juicio, resulta absurdo suponer que Heráclito exija escuchar, no una explicación o un discurso, sino una estructura o un orden cósmico. El *lógos*, para estos autores, no es una estructura objetiva sino una explicación o un discurso verdadero sobre el orden del mundo.

Frente a esta interpretación lingüística, se enfrenta una ontológica o cosmológica, según la cual el *lógos* designa la estructura objetiva del mundo, el orden mismo de la realidad en su conjunto, independiente del hombre e inmanente a las cosas mismas, que las gobierna y las unifica. Esta interpretación encuentra su apología más coherente en el comentario de G. S. Kirk a los fragmentos cósmicos. Kirk subraya (1954: 62) que *lógos* no puede designar una forma de comprensión o de percepción. Al contrario, reenvía al objeto del proceso mental, al objeto que se manifiesta en todas las cosas y todos los acontecimientos sin excepción, pues "todo sucede de acuerdo con el *lógos*". Para defender esta teoría cosmológica de un *lógos* inherente a las cosas, se sugiere que es la medida, la ley del universo: el *lógos* sería así la ley cósmica que rige la estructura objetiva del movimiento y de la transformación de las cosas. El interés de esta hipótesis es considerable en tanto permite conciliar dos aspectos de la doctrina heraclítea en la que se ha señalado una aparente contradicción: la afirmación del movilismo y de la unidad ordenada de todo. Así, el movilismo universal no tomaría en Heráclito la forma de una representación desordenada y caótica de la realidad, ya que una ley de armonización mantiene, a pesar del cambio, una estructura ordenada (Pradeau, 2002: 67).

M. Marcovich y Ch. Kahn, en sus respectivas ediciones de los fragmentos, adoptan una posición que combina las dos anteriores, una interpretación ontológico-lingüística. Con *lógos* Heráclito denotaría tanto su peculiar descripción como el principio general que opera en el mundo eternamente. De la oposición en la frase del fragmento 50 "cuando se escucha no a mí, sino al *lógos*" deducen que el *lógos* tiene una existencia objetiva, no dependiente de Heráclito mismo, es decir, se trata de una ley universal operante en todas las cosas que nos rodean (Marcovich, 1967: 113; Kahn, 1979: 130-131). Pero esta oposición entre el discurso de Heráclito y el *lógos* no es absoluta, pues el primero está también basado en el *lógos*.

Marcovich (1967: 113) subraya que hay dos formas de aprehender el *lógos*: a partir del mundo circundante o escuchándolo de Heráclito. Argumenta que el *lógos* aparece en este fragmento personificado y que el verbo *akoúein* presenta un significado metafórico.[3] También

[2] Para una reseña y evaluación de las distintas interpretaciones acerca del *lógos* heraclíteo puede consultarse el artículo de Johnstone (2014).

[3] Contra esto, Marcel Conche, que también opta aquí por asumir al lógos como "palabra" o discurso de Heráclito, considera que personificar al *lógos* o sostener que las apariciones del verbo "escuchar" tienen sentido metafórico son "salidas desesperadas a la cuestión". A la par que denuncia la incongruencia de confundir el *lógos* con su objeto, sostiene sin embargo que para Heráclito existe una ley divina, inmanente al universo, que lo ordena (1986: 27 y 35). (al universo)

Kahn señala que el orden del mundo *habla* a los hombres, como una especie de lenguaje que deben aprender a comprender, pero del que ellos parecen no tener experiencia.

El análisis de los fragmentos 1, 2 y 50, que transcribimos a continuación, nos inclina a adoptar una interpretación ontológico-lingüística:

> Aunque este mi discurso (*lógos*) existe siempre,
> los hombres se vuelven incapaces de comprenderlo
> tanto antes de oírlo como una vez que lo han oído;
> pues aun cuando todo sucede conforme a este discurso
> parecen no tener experiencia de él, teniéndola sin embargo
> de palabras y obras tales como las que yo expongo
> cuando distingo cada cosa según su naturaleza
> y exhibo cómo es; pero al resto de los hombres
> les pasa inadvertido cuanto hacen despiertos,
> de la misma manera que les pasa inadvertido
> cuanto hacen mientras duermen. (B 1)
>
> Mientras este mi discurso (*lógos*) es común,
> la mayoría vive como si tuviera una mente propia. (B 2)
>
> No escuchándome a mí sino al discurso (*lógos*)
> es sabio convenir que todas las cosas son una. (B 50)

El *lógos* del fragmento 1 "existe siempre"[4] (*eóntos aeí*), una frase usual de Homero para referirse a los dioses inmortales "siempre existentes". Este *lógos* es divino, es eterno y, por lo tanto, es algo más que el discurso de Heráclito o que el contenido semántico de sus palabras. El *lógos* existe siempre y siempre los hombres se vuelven incapaces de comprenderlo, *tanto antes de oírlo, como una vez que lo han oído*. Aquí aparece la paradoja: ¿cómo comprenderán los hombres el *lógos* si no lo han oído? No tiene sentido acusar a la mayoría por no comprender el propio discurso antes de que tuvieran la posibilidad de escucharlo. Esto sugiere que lo que ellos no entienden tiene una existencia anterior e independiente de las palabras de Heráclito, pero que él trata de comunicar a los hombres aunque estos se muestren incapaces de comprenderlo.

De estas primeras líneas podemos distinguir como características del *lógos*: que existe siempre, que se escucha y comprende, que regula el acontecer y que es aprehensible en la experiencia común.

El fragmento 2 nos dice que aunque este *lógos* es común (*xynón*), la mayoría, que no sigue al *lógos*, vive como si tuviera una inteligencia particular. ¿Se refiere Heráclito a la mayoría de los que no lo escuchan a él? Es claro que la frase tiene un alcance mayor. El concepto de lo

[4] Aristóteles, en *Retórica* 1407b, le reprocha a Heráclito su ambigüedad pues no es posible decidir si el término "siempre" corresponde a la primera proposición o a la segunda. Kahn cree que la ambigüedad es buscada y que hay que entender ambas cosas, "mi discurso existe siempre" y "siempre los hombres se vuelven incapaces de comprenderlo".

común apunta directamente al núcleo central de la filosofía de Heráclito, porque lo que es común es el *lógos*. ¿Por qué el *lógos* es común? El fragmento 1 subraya que todo sucede conforme al *lógos*, es decir que se trata de una estructura que caracteriza a todas las cosas o eventos. Además, el *lógos* es común porque es aprehensible por todos los hombres, en tanto es lo que se da en la experiencia compartida, pero para captarlo es necesario el ejercicio de la inteligencia (cfr. B 114, más adelante).

En el fragmento 50, Heráclito mismo pide a sus oyentes que distingan entre su discurso y otro que tiene primacía (*no escuchándome a mí, sino al lógos…*) por lo que los fragmentos 1, 2 y 50 son difíciles de conciliar con una interpretación únicamente lingüística del *lógos*. El término *lógos* no es usado por Heráclito solo para aludir a su relato verdadero, sino que él cree que el mundo exhibe una estructura objetiva que puede ser revelada a través del *lógos*. No hay, por tanto, una oposición entre el discurso de Heráclito y el *lógos* cósmico, puesto que el discurso de Heráclito revela la estructura misma de la realidad. *Lógos* indica el discurso pero también la estructura y las relaciones que constituyen la naturaleza de cada cosa (Bonazzi: 2016: 109). El orden habla a los hombres como una especie de lenguaje que ellos deben aprender a comprender.

¿Qué dificultades existen para acceder al *lógos*? ¿Qué imagen da de los hombres en el fragmento 1?

Heráclito condena la condición de la mayoría de los hombres que, aun despiertos, se comportan como dormidos, en el sentido de que no escuchan el *lógos* ni se expresan en conformidad con él:

> La mayoría no repara en aquellas cosas con las que se topa, ni las conoce aunque las haya aprendido, pero así lo imagina. (B 17)

> Incapaces de comprender habiendo oído,
> a sordos se asemejan;
> de ellos da testimonio el proverbio
> ‘aunque presentes, están ausentes’. (B 34)

En el fragmento 34, Heráclito se refiere a aquellos que, habiendo escuchado el *lógos*, son sin embargo incapaces de comprenderlo. Parece haber una audiencia, pero no hay ninguna posibilidad de comunicación. De ahí surge esa sensación de soledad que tiene Heráclito, cuando dice “aunque presentes, están ausentes”. El fragmento 17 agrega el punto del conocimiento aparente. Aunque la mayoría tiene a disposición el *lógos*, porque está en la experiencia común, los hombres permanecen en la ignorancia, si bien creen poseer el conocimiento. Nótese el constante juego de contraposiciones: los hombres no conocen las cosas, pero las han aprendido; no tienen experiencia, pero se topan con ellas. Se trata de indicar la incomprensión que caracteriza a la mayoría de los hombres que, aun teniendo las capacidades naturales para comprender el *lógos*, no las utilizan convenientemente y así pueden compararse a durmientes, sordos y ausentes.

Con todo, el conocimiento es algo difícil. En efecto, la dificultad no reside solo en la incomprensión humana, sino que la verdad, la naturaleza de las cosas, no está en la superficie y por tanto se requieren ciertas condiciones. La comprensión exige un arduo trabajo de investigación y reflexión (Cfr. B 18; 22; 35) porque

> La naturaleza ama ocultarse. (B 123)

> Armonía invisible, mejor que la visible. (B 54)

La naturaleza, la armonía invisible que regula el devenir, no se presenta inmediatamente a los sentidos. Si Heráclito nos invita a interpretar, a descifrar y a captar una armonía invisible, podemos ya adelantar que los sentidos no van a ser suficientes para llegar a esta comprensión.

Veamos el fragmento 107, que ilustra esta idea:

> Malos testigos son para los hombres los ojos y los oídos
> de los que tienen almas bárbaras.

La clave para comprender este fragmento es la palabra "bárbaras", que tiene una referencia a "quienes no hablan el griego", a quienes no entienden el lenguaje. Así como el extranjero es capaz de escuchar los sonidos pero no puede entender su significado, así también la experiencia sensible será como un murmullo confuso para quien no puede avanzar hacia su sentido. No debe verse aquí una condena a la percepción sensible, sino al uso puramente receptivo y acrítico de los sentidos, sin que el alma comprenda y discierna las informaciones que provienen de ellos (Fronterotta, 2013: 169).

> De cuantas cosas hay vista, audición, aprendizaje, a ellas prefiero. (B 55)

Dado que Heráclito expresa este significativo aprecio por los sentidos, puede inferirse que el valor de la percepción depende de que el alma no sea bárbara, es decir, que sea capaz de comprender y descifrar la información sensible, de avanzar desde el mensaje presentado por los sentidos a su significado. Respecto del papel de los sentidos en el conocimiento, podemos concluir que ellos son necesarios pero no suficientes para el conocimiento que Heráclito está tratando de describir.

Si la acumulación de datos sensoriales no enseña la verdadera comprensión, tampoco lo hará la acumulación de saberes, la polimatía. En este contexto, Heráclito critica a los presuntos sabios, ya sea a las autoridades reconocidas como Homero y Hesíodo, ya sea a exponentes más recientes como Arquíloco, Jenófanes, Hecateo y Pitágoras:

> La polimatía no enseña a comprender;
> lo habría enseñando, si no, a Hesíodo y a Pitágoras,
> así como a Jenófanes y a Hecateo. (B 40)

> Pitágoras, hijo de Mnesarco, cultivó la ciencia [*historíe*] más que todos los [otros] hombres y, haciendo una selección de tales tratados, forjó una sabiduría propia: polimatía, saber equivocado. (B 129)

La mera acumulación de información, la erudición, no dará conocimiento, a menos que esté acompañada de reflexión. La verdadera comprensión no se alcanza por *historíe*, tal como la practicó Hecateo, que consistía en viajar y reunir un conocimiento objetivo, o estudiar la naturaleza exterior –los astros, los fenómenos meteorológicos, los terremotos, etc.-. No se logra tampoco por *polymathíe*, el aprendizaje que podía lograrse del estudio de los poetas, considerados maestros en cuestiones morales, teológicas y otras (Guthrie, 1984: 393).

En el fragmento 57, arremete contra Hesíodo:

> Maestro de la mayoría, Hesíodo;
> están seguros que este sabe la mayor parte de las cosas,
> quien no llegó a conocer el día y la noche:
> en efecto, son una [sola cosa].

Hesíodo, entonces, es el maestro de la mayoría, porque es el poeta que actúa fuertemente en la educación de los griegos. Pero Hesíodo no llegó a comprender que día y noche son una sola cosa, porque en la *Teogonía* los presenta como dos dioses diferentes. Día y noche son opuestos, y sin embargo constituyen una unidad, la del intervalo conformado por las 24 horas, por lo que no divergen por completo. Hesíodo, por tanto, es profundamente ignorante, incapaz de comprender un fenómeno tan inmediato y evidente como lo es la naturaleza del día y la noche.

Entonces, si ni la acumulación de datos sensoriales, ni la acumulación de saberes, enseñan la comprensión, ¿qué es lo que hay que hacer para llegar a la verdadera comprensión? Heráclito lo responde en el fragmento 114:

> Los que han de hablar con comprensión
> es necesario que se afirmen en lo que es común a todos,
> así como una ciudad en su ley,
> y mucho más firmemente aún;
> todas las leyes humanas, en efecto, se nutren
> de una sola, la divina;
> extiende esta su poder tanto como quiere
> y es suficiente para todas
> y aún excede.

En este fragmento hay un juego de palabras que en castellano se pierde. En la primera línea se nos dice que para hablar “con comprensión” [*xùn nóo(i)*] es necesario afirmarse en “lo común” [*xunô(i)*]. Heráclito exhorta al hombre, que se afana por comprender, a que funde su

conducta en lo que es común. Y lo común, como había afirmado en el fragmento 2, es el *lógos*. Lo nuevo que aparece en este fragmento es que el *lógos* opera no solo en el orden cósmico sino también en el de la conducta humana. Primero, Heráclito señala que hay una relación entre el hombre que habla con comprensión, que posee inteligencia, y lo común. Segundo, afirma que la fuerza de la *pólis* reside en su ley y, por último, propone una dependencia de las leyes humanas respecto de la única ley, que es divina. Heráclito estaría sosteniendo que la sociedad política se funda en la ley y que, como todas las leyes humanas se nutren de una divina, ellas no tendrían un carácter convencional, sino que se fundamentan en una ley eterna, necesaria y común.

El concepto de "común" es importante y aparece en varios fragmentos, pero su significado no es obvio. En el fragmento 1 Heráclito había subrayado que"todo sucede de acuerdo con el lógos", es decir, el *lógos* es una estructura común a todas las cosas, que las rige. Pero además, en ese mismo fragmento, señalaba que todos teníamos experiencia de él, es decir que el *lógos* es alcanzable por todos los hombres, es aprehensible en la experiencia común, pero siempre que ejercitemos la inteligencia que, como señala en B 113, también es común. Por último, el *lógos* es común porque no solo rige el sistema cósmico sino también las relaciones entre los seres humanos. De ahí que, a través del concepto de común, podemos conectar esta ley divina con el *lógos*.

Para Heráclito la realidad obedece a una ley, a una legalidad, pero aún no aclaró en qué consiste esa legalidad, cuál es el contenido de ese *lógos* que es preciso escuchar.

Heráclito lo va develando progresivamente. En el fragmento 50, después del contraste entre el discurso de Heráclito y el *lógos*, nos dice que la sabiduría consiste en "convenir (*homologeîn*) que todas las cosas son una". El verbo *homologeîn* fue elegido por Heráclito para hacer el juego de palabras: *ho lógos*/*homologeîn*. *Homologeîn* es "decir lo mismo", "decir la misma cosa", "hablar junto con". Si sabemos escuchar al *lógos*, podemos decir la misma cosa, sostener lo que es común, por hablar de acuerdo con el *lógos* universal (Kahn, 1979: 130-31). ¿Cuál es el mensaje del *lógos*? ¿Qué es lo que hay que decir junto con el *lógos*? El contenido de ese *lógos* es que todas las cosas son una. Este es el *lógos* que, si bien existió siempre, algunos hombres se niegan a reconocer: la unidad de la multiplicidad. Detrás de la multiplicidad, detrás del aparente caos de las cosas, subyace una unidad, una conexión armónica que constituye la verdadera naturaleza de la realidad, su estructura última.

Antes de definir en detalle el contenido del saber humano, en el fragmento 41 se dan características generales de tal saber:

Una sola cosa lo sabio: conocer el designio que gobierna todo a través de todo.

Aquí se señala la característica de unicidad, en cuanto la sabiduría revela la única ley o principio que regula la totalidad del cosmos, penetrándolo y dirigiendo todas las cosas a través de todas. Este único saber se contrapone a los muchos saberes aparentes y particulares que los hombres creen erróneamente poseer y que resultan de la polimatía (Fronterotta, 2013: 42-

3). El fragmento presenta una ambigüedad, que Kahn señala muy bien en su comentario (1979: 171). Si se le da a este fragmento una lectura fuerte, tendríamos que suponer que, si hay un plan que gobierna todas las cosas, entonces hay un dios cósmico, que es quien idea el plan, quien ordena la regularidad del sol y las estrellas, del día y la noche, por un acto de inteligencia cósmica. En esa lectura fuerte, el plan o designio es ordenado por una unidad trascendente que gobierna el mundo. En una lectura más débil, en cambio, lo único sabio es el discernimiento humano de ese plan cósmico, en consonancia con el fragmento 50, de manera que lo sabio es conocer el plan que gobierna toda la realidad, la unidad de la multiplicidad. En esta segunda lectura, por la que nos inclinamos, ese gobierno de todas las cosas es inmanente al cosmos mismo, que puede ser tanto una ley de la naturaleza, como la sabiduría para el hombre, y que corresponde a ese *lógos* universal del fragmento 1 y 50.

Lógos, oposición y cambio

Al pretender conocer la unidad de la multiplicidad, Heráclito no estaría diciendo nada nuevo respecto de los milesios. Pero lo genuinamente heraclíteo es que esta unidad o armonía es producto del conflicto.

En efecto, esta unidad de elementos diferentes no es azarosa sino armónica. No hay una multiplicidad anárquica, sino que esa multiplicidad está organizada. Pero eso no significa que esa multiplicidad que se unifica armónicamente esté integrada por factores cualitativamente neutros. La armonía se establece entre elementos opuestos (Cordero, 1977: 20). Muy explícito en tal sentido es el fragmento 51:

> No entienden cómo lo divergente converge consigo mismo:
> armonía de tensiones opuestas, como la del arco y la lira.

El término *harmoníe* tiene distintos significados que se van a unificar en una noción específicamente heraclítea. Un primer significado es “juntar” o “reunir conjuntamente”. Se trata de ensamblar partes físicas, como si fuera el trabajo de un carpintero que une distintas piezas. El segundo sentido es el de “acuerdo”, “pacto entre hombres hostiles”. Es un principio de reconciliación entre opuestos. Y el tercer sentido es el de composición musical, la armonía musical. Estos distintos sentidos van a ser conjugados por Heráclito para dar lugar a una noción de armonía como estructura del orden cósmico, cuya unidad es producto del conflicto (Kahn, 1979: 196-7). Y es precisamente la colisión entre opuestos lo que asegura la cohesión. Dice N. Cordero (1977: 21): “Esta es la esencia de la doctrina heraclítea, la regularidad y el orden como producto de una armonía de tensiones opuestas”.

Heráclito vuelve en este fragmento 51 a hacer una crítica a la mayoría: “No entienden”. En el fragmento 1 nos decía que lo que los hombres no entienden es el *lógos*, aunque este sea común. El *lógos* de acuerdo con el cual todas las cosas suceden se muestra ahora como una

armonía de tensiones opuestas. La mayoría de los hombres no entiende el modo en que lo divergente converge, es decir, cómo lo múltiple –lo que diverge- se vuelve uno. El uso del neutro implica generalización, por lo que este patrón de oposición se aplica al universo como un todo, de manera que el arco es un símbolo de la realidad.

La armonía del arco puede referirse a una conexión física de elementos: un arco es un ensamblaje de una madera y una cuerda. Aparentemente, allí hay una unidad estable. La estabilidad, con todo, es solo aparente, pues esconde una tensión de fuerzas en oposición: la madera y la cuerda ejercen tensiones opuestas, de manera que si una prevaleciera sobre la otra se perdería la unidad. Sin esa tensión, la unidad, coherencia y estabilidad del cosmos se destruiría.

La lira puede tomarse también en un sentido físico, con las mismas connotaciones del arco. Pero como también en *harmoníe* está el sentido musical, podríamos pensar en la unidad de la melodía, producto de una multiplicidad de notas musicales. Es decir, la melodía se forja como resultado de una multiplicidad divergente. Si los músicos tocaran una sola cuerda con tensión constante, no habría ninguna melodía (Kahn, 1979: 199). La diversidad, entonces, es esencial, y de la diversidad surge la unidad.

El concepto de armonía tiene, en su significado corriente, una connotación de paz o de reconciliación, que es justamente lo contrario de lo que quiere subrayar Heráclito. En efecto, se trata de una armonía de fuerzas en tensión. Hay algo que regula esa tensión, porque hay un equilibrio entre ellas. Si desapareciera la tensión o el conflicto, ya no tendríamos una unidad sino un conjunto de cosas disociadas (cfr. B 23). G. Kirk (1983: 282-3) sostiene que "El equilibrio total del cosmos solo puede mantenerse si el cambio en una dirección comporta otro equivalente en la dirección opuesta, es decir, si hay una incesante "discordia entre opuestos". Pero esto no significa, como bien señala Mondolfo, que este equilibrio no pueda romperse nunca: pues si así fuera no se produciría el cambio universal, que es siempre tránsito de un contrario a otro, es decir incesante ruptura de equilibrios y sucesión de desequilibrios opuestos. Al considerar toda realidad para Heráclito como unidad de tensiones opuestas, no deben suponerse tales tensiones paralizadas constantemente por el equilibrio recíproco, sino capaces de producir continuamente desequilibrios, cada uno de los cuales resulta compensado después por el desequilibrio opuesto, en sucesión infinita y cíclica (Mondolfo, 1966: 152). El proceso cíclico por el que se alternan día y noche, verano e invierno, no menos que vigilia y sueño, vida y muerte, etc. mantiene la permanencia de la realidad a través de la misma mutación.[5]

Recapitulemos sintéticamente lo dicho en los fragmentos 1, 2, 50 y 51. En el fragmento 1 insistía Heráclito en que los hombres no entienden, y lo que no entienden es el *lógos*. El *lógos* es común, pues todo sucede de acuerdo con él, pero los hombres no lo comprenden, no logran aprehender que el *lógos* es una estructura unitaria compuesta de partes en conflicto. El fragmento 51 afirmaba que la armonía del *lógos* es un todo unificado cuyas partes esenciales

[5] Mondolfo (1966, p. 250). Mientras que para Kirk el cambio de una parte produce un cambio de la misma proporción en otra parte y de ese modo se aseguraría el orden universal, para Mondolfo el cambio lo es de todas las cosas en su conjunto, de manera que el orden estaría dado por este alternarse de los opuestos, un proceso cíclico universal.

están relacionadas por contraste polar (Kahn, 1979: 200). De ahí que guerra sea otro nombre para *lógos*, como se señala en los fragmentos 80 y 53. Transcribimos primero el 80:

> Hay que saber que la guerra es común
> y que la justicia es lucha,
> y que todo sucede por lucha y necesidad.

En este fragmento 80 resuenan los fragmentos 1 y 2, como bien señala Kahn en su comentario (1979: 207). En efecto, en el fragmento 1 se decía que todo sucede conforme al *lógos*, mientras que aquí se dice que todo sucede por lucha y necesidad. A su vez, en el fragmento 2 se decía que el *lógos* es común y aquí lo es la guerra. Con este paralelismo, Heráclito está estableciendo una relación entre *lógos* y guerra. Ahora el *lógos* es un principio de lucha según el cual todas las cosas suceden. La imagen de la guerra es adecuada en tanto sugiere conflicto, oposición, antítesis: los elementos disímiles se armonizan, pero esto no significa que se neutralicen. La armonía es una composición unitaria de fuerzas contrastantes. Y ese es el modelo para entender el mundo.

En el análisis del fragmento 80 importa también subrayar la asociación entre la lucha y la justicia, que es polémica, en tanto más bien se suele asociar la justicia a la solución del conflicto. Sin embargo, Heráclito sostiene que lo que asegura la unidad y la cohesión es la oposición, como los dos polos de un imán.

Al asociar la lucha con la justicia, Heráclito señala que el conflicto cósmico no es azaroso, sino que se produce de acuerdo con una ley universal que lo regula de modo equilibrado (Fronterotta, 2013: 51). El fragmento evoca el célebre fragmento 1 de Anaximandro,[6] que establece una conexión entre justicia y necesidad según la cual la generación y destrucción suceden según necesidad, una necesidad que se explica en la forma de una reparación por la injusticia. Mientras Anaximandro consideraba la lucha entre los elementos y la guerra entre los vivientes como *adikía*, de la que los guerreantes debían sufrir el castigo (pena y expiación) en el orden del tiempo, Heráclito, por el contrario, no solo declara en B 80 que la guerra es ley universal, sino que *díke* es ella misma lucha y que todo sucede según lucha y necesidad.[7] Para él, la lucha de los contrarios es justicia, unidad y armonía.

Hay dos maneras de interpretar la guerra entre los opuestos y mantener la idea de Justicia. Con Hussey (1972: 49-50) podemos hablar de la interpretación de la tensión y de la interpretación de la oscilación. De acuerdo con la interpretación de la tensión, la batalla entre los opuestos estará siempre en un estado de equilibrio, como lo expresa la imagen del arco.

De acuerdo con la interpretación de la oscilación, en cambio, uno de los opuestos puede completamente dominar al otro, aunque solo por un determinado tiempo después del cual el

[6] "...a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí también se produce la destrucción, según la necesidad; en efecto, pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, de acuerdo con el ordenamiento del tiempo...".

[7] Mondolfo (1966: 144). Cfr. también Kirk (1983: 282-3), quien sostiene que la discordia o la guerra es una metáfora que emplea Heráclito para expresar el dominio del cambio en el mundo. Al llamarla también justicia, debe ser, a juicio de Kirk, una deliberada corrección a Anaximandro, según la cual las cosas se pagan mutua retribución por la injusticia de su alternativa usurpación en los procesos del cambio natural.

otro opuesto prevalecerá por una cantidad igual de tiempo. Hay sucesión, pero siempre recíproca y cíclica, con lo cual se puede unir la idea de movimiento con la de medida.

Dado que Heráclito, como veremos, da ejemplos de equilibrio de tensiones y de sucesión recíproca de opuestos creemos que no hay por qué elegir entre estas interpretaciones sino que pueden perfectamente integrarse. En efecto, la armonía es la unidad resultante de una multiplicidad divergente y en tal sentido en algunos casos lo visible es la unidad, que esconde sin embargo una multiplicidad de fuerzas opuestas (interpretación de la tensión), mientras que en otros casos lo evidente es la diversidad, que esconde no obstante una unidad ordenada (interpretación de la oscilación).

De la lucha entre los opuestos depende cualquier generación y cambio, como Heráclito señalará explícitamente en el fragmento 53:

> Guerra *(pólemos)* de todos padre es, de todos rey;
> a unos como dioses coloca, a otros, como hombres,
> a unos esclavos hace, a otros, libres.

En su significado inmediato y literal, el fragmento explica cómo la guerra transforma cualquier orden establecido, dando vida a nuevas configuraciones de la realidad, en tanto consagra a los vencedores como dioses y a los derrotados como hombres; a los vencedores como libres y a los derrotados como esclavos. Pero en su significado filosófico indica el principio que regula y penetra toda la realidad, un principio de conflicto que determina un estado de permanente contraposición a partir del cual se producen todas las cosas (Fronterotta, 2013: 48-49). Todo se genera y se gobierna por el conflicto. Este poder generador de la guerra es también diferenciador y jerarquizante, de manera que la guerra opera no solo a nivel cósmico sino también a nivel social.

Es la lucha, la guerra, la verdadera naturaleza de la realidad, y es la generadora de todas las cosas, a través de la alternancia o el equilibrio de fuerzas contrastantes, que consiste en una armonía no inmediatamente evidente (B 54). Esta armonía invisible está determinada, no por la identidad de sus elementos componentes, sino por su convergencia que hace que ellos concurran a constituir una unidad (Fronterotta, 2013: 56). La unidad nunca anula o trasciende la multiplicidad. No se trata de una unidad superior que elimina la alteridad y oposición de los múltiples elementos discordantes en una identidad superior indiferenciada. El conflicto entre fuerzas opuestas divergentes converge en la armónica disposición unitaria de lo real. Y es con este fin que se introduce la tesis de la unidad de los opuestos. Tal tesis le ha valido a Heráclito la crítica de negador del principio de no contradicción por parte de Aristóteles.[8] En lo que sigue, analizaremos algunos de los muchos ejemplos que Heráclito ofrece para ilustrar la tesis de la unidad de los opuestos con el propósito de mostrar que no supone la identidad de los opuestos mismos, lo que volvería justa la crítica aristotélica, sino más bien su coimplicación y complementariedad.

[8] "Es imposible que alguien suponga que es lo mismo ser y no ser, como algunos creen que decía Heráclito". (*Metaph.* IV 3, 1005 b 23-25).

> Mar, agua purísima e impurísima;
> para los peces, potable y saludable,
> para los hombres, impotable y mortífera. (B 61)

Heráclito muestra cómo una misma cosa, en este caso el mar, ejerce efectos contrarios en distintos tipos de sujetos. En efecto, es potable para los peces e impotable para los hombres. ¿Significa esto que Heráclito está incurriendo en una violación del principio de no contradicción? Creemos que no, porque hay una relatividad al sujeto que experimenta. Para que se dé una verdadera contradicción, el mar debería ser potable e impotable para los mismos sujetos. Pero una vez que introducimos los relativizadores, la contradicción desaparece.

> Camino recto y curvo del rodillo de cardar es uno y el mismo. (B 59)
> El camino hacia arriba y el [camino] hacia abajo es uno y el mismo. (B 60)

El rodillo de cardar era una máquina para hilar. En una misma actividad se unifican movimientos rectos y circulares, lo que muestra cómo hay una correlación y mutua implicación de los términos opuestos (Kahn, 1979: 190-1; Conche, 1986: 405-6). Con Fronterotta (2013: 68), creemos que no hay que interpretar aquí una efectiva identidad de los opuestos, como parece sostener Marcovich (1967: 115), ya que es claro que recto y curvo, como arriba y abajo, no son términos idénticos entre sí, de manera de producir una unidad indistinta, sino más bien opuestos y sin embargo correlacionados o que se implican recíprocamente, ya que la trayectoria recta y curva del instrumento para tejer como el trayecto hacia arriba o hacia abajo de un camino permanece el mismo, aun siendo caracterizados por propiedades opuestas que, conjugándose, realizan armoniosamente una unidad y completan la descripción. Heráclito no pretende negar la realidad de los términos opuestos como tales, reduciéndolos así a la identidad. Él trata más bien de mostrar que su oposición conduce a una condición de armonía fundada sobre una equilibrada combinación de los términos opuestos.

Hay otro tipo de fragmentos que tienen que ver con el ámbito de los valores, por ejemplo el B 111:

> La enfermedad hace a la salud agradable y buena; el hambre, a la saciedad; la fatiga, al reposo.

A través de los ejemplos de las parejas “enfermedad-salud”, “hambre-saciedad” y “fatiga-reposo” Heráclito subraya la complementariedad de los términos opuestos, su condicionamiento recíproco, que contribuye a la unidad armoniosa del todo. Un valor positivo no podría reconocerse ni concebirse sin su opuesto. Cada término reenvía a su propio opuesto y sobre la base de él se define (Cfr. B 23).

Un cuarto tipo de oposición puede advertirse en el fragmento 88, que dice:

> Una misma cosa…: lo viviente y lo muerto, lo despierto y lo dormido, lo joven y lo viejo; pues estos, al cambiar, son aquellos, y aquellos, al cambiar, estos.

En su comentario, Kirk (1954: 137-38) y Marcovich (1967: 156) recurren a la explicación del citador que introduce las palabras de Heráclito como “en nosotros”. "Como una misma cosa subsisten en nosotros lo vivo y lo muerto…”, mientras que en el fragmento falta la indicación del lugar figurado en que se manifiestan los términos opuestos, por lo que es preferible una traducción más general como la que propusimos (Cfr. Fronterotta, 2013: 76-7). El sentido del fragmento es que los opuestos, cambiando recíprocamente la propia posición, de hecho se conjugan en la totalidad que van a componer alternativamente.

Se trata de una sucesión recíproca en la que cada opuesto intercambia su puesto alternativamente y siempre en la misma secuencia. En el fragmento 67 se menciona también la unidad de día y noche, invierno y verano y una idea similar puede encontrarse también en los fragmentos 126 y 57.

Podemos resumir los tipos de oposición analizados del siguiente modo:

1) Efectos opuestos de la misma cosa en la interacción con distintos sujetos (ejemplo del mar).

2) Aspectos opuestos de la misma cosa (ejemplo del camino).

3) Condicionamiento recíproco (ejemplo de hambre y saciedad).

4) Sucesión recíproca y mutua convertibilidad (ejemplo de día y noche).

Hay dos fragmentos, el 67 y el 10, que resumen esta doctrina de la unidad de los opuestos en un nivel más alto de generalidad.

> El dios:
> día noche, invierno verano,
> guerra paz, saciedad hambre;
> toma diferentes formas, al igual que el fuego,
> que, cuando se mezcla con especias,
> es llamado según el aroma de cada una. (B 67)

Aquí se enuncia la palabra “dios” y luego se dan pares de oposiciones, como si se estuviera definiendo. En lugar de usar en la definición otros conceptos como lo sabio, el designio, el *lógos* conforme al cual todo sucede, el fragmento 67 expone el plan divino en su estructura constitutiva. Por eso aparecen pares de opuestos bastante generales: día-noche, invierno-verano, guerra-paz, saciedad-hambre. Algunos opuestos son cósmicos, mientras otros son del ámbito humano. Estos opuestos están necesariamente unidos en una unidad total que es el dios. ¿Qué agrega este fragmento a los otros que ya hemos analizado en torno a la unidad de los opuestos? Mientras que los otros fragmentos afirman la unidad de algún par específico de opuestos, este fragmento sirve para demostrar que no solo los opuestos dentro de un mismo género se implican mutuamente, sino que todo el conjunto de fenómenos, aparentemente dispares, evidencian una unidad esencial (Guthrie, 1984: 418). Por eso, quien trasmite el fragmen-

to, aclara: “los opuestos todos, ese es su significado”. Ya no se trata de la unidad entre recto y curvo, o entre justicia e injusticia, sino que toda la realidad presenta un patrón de conflicto. Dios no puede ser identificado con ningún par particular, sino solo con el patrón total de oposición, inmanente al cosmos. Dios es la conexión común de todos los opuestos, del mismo modo que el fuego es el elemento común de vapores diferentes (en tanto se los consideraba como una mezcla de fuego y distintas clases de incienso).

En la misma dirección, pero ahora aludiendo a opuestos mucho más abstractos y generales, va el fragmento 10:

> Conexiones:
> cosas enteras y no enteras;
> convergente, divergente;
> consonante, disonante;
> de todas las cosas, uno,
> y de uno, todas las cosas.

En su comentario al fragmento, Kahn (282) se detiene en el término “conexiones” (*syllápsies*), que significa “tomar junto”, como una conjunción física o concatenación de sonidos. Pero también designa el acto cognitivo de recolectar junto, aprehender o resumir. Así, sugiere que s*yllapsis* denota ambos sentidos, tanto la estructura polar de la realidad, como el acto de la inteligencia por el cual esta estructura es aprehendida como una unidad.

Casi todos los intérpretes señalan que este fragmento completa el 67, en tanto las oposiciones son más generales y abstractas, de manera que pueden aplicarse a cualquier par de opuestos: todo-parte; convergente-divergente; consonante-disonante; unidad-multiplicidad. Todos los opuestos son “enteros” y “no enteros”, "convergentes" y "divergentes", en tanto pueden ser tomados como una multiplicidad (y por tanto, no entera, discordante y disonante) o como una unidad armoniosa (y por tanto, entera, convergente y consonante). De todas las cosas se forma una unidad y de esta unidad puede separarse el aspecto superficial, discreto y plural de las cosas. En algunos casos, será necesario captar la conexión entre dos cosas aparentemente opuestas, como es el caso del día y la noche; en otros, es preciso aprehender la multiplicidad en tensión detrás de la aparente unidad, como es el caso del arco y la lira. En ambos casos, es preciso ir más allá de lo que nuestros sentidos informan, aplicando la inteligencia, ya sea captando la unidad detrás de la multiplicidad, o bien la multiplicidad en oposición detrás de la unidad. La interpretación consiste en encontrar un significado que permita que las diferentes partes puedan ser entendidas como conformando una estructura de opuestos en contraste polar. Comprender es ensamblar las partes, es conectar, es aprehender la armonía invisible que es superior a la visible. La tarea de desciframiento y de interpretación de la realidad enigmática adquiere así un sentido más claro.

Si tenemos en cuenta las distintas relaciones implicadas en la tesis de la unidad de los opuestos, resulta evidente que los opuestos ni pueden ser identificados el uno con el otro ni pueden ser separados a causa de su oposición. Más bien habría que subrayar la complementa-

riedad, condicionamiento recíproco o sucesión cíclica que asegura la regularidad universal a través del conflicto entre opuestos. Pero estas relaciones no suponen una negación del principio de no contradicción, por lo que podríamos objetar la interpretación de Aristóteles.

Atendamos ahora a la imagen de Heráclito que nos trasmite Platón como el filósofo del "todo fluye".[9] En *Crátilo* 402a 8-10, Platón dice:

> Dice en algún lugar Heráclito que todo está en movimiento y que nada se halla quieto, y comparando las cosas con la corriente de un río dice que no podrías entrar dos veces en el mismo río.

Además del testimonio que nos da Platón, y de acuerdo con el texto fijado por Diels, hay tres fragmentos que contienen la imagen del río: B 12, 49 y 91.

> Para los que entran en los mismos ríos, aguas fluyen otras y otras. (B 12)
> Entramos y no entramos en los mismos ríos; somos y no somos. (B 49)
> No es posible entrar dos veces en el mismo río. (B 91)

De estos tres fragmentos, solo uno es auténtico: el fragmento 12. Los otros dos fragmentos son deformaciones tardías de este. Kirk y Marcovich han dado fundados motivos para rechazar su autenticidad.[10] Más aún, como señala Kohan, estos textos presentan una dificultad conceptual adicional: en efecto, B 12 supone una doble identidad, de los ríos que permanecen los mismos, y de los bañistas que, solo si son los mismos, podrán percibir la diferencia de las distintas aguas. Y al menos en una de sus formas esta doble identidad está negada en los otros dos pseudofragmentos en donde, en ambos casos, se afirma la imposibilidad de mantener una cierta identidad en el devenir temporal. En el fragmento 91 se afirma que no es posible bañarse dos veces en el mismo río y esto solo es posible si el río o los bañistas ya no son los mismos; en el 49 se afirma que no entramos en los mismos ríos y también eso solo es posible si los ríos o los bañistas no son los mismos. Ambas afirmaciones parecen incompatibles con el fragmento 12 donde la diferencia de las aguas supone la identidad de los ríos y de los bañistas que perciben tal diferencia e identidad. En cuanto a la autenticidad de B 12, el lenguaje arcaico y otras marcas del texto apuntalan la confiabilidad de este fragmento que resulta ser la única base textual firme para discutir la imagen del río como expresión de la tesis del movimiento universal en Heráclito.

Una lectura atenta del fragmento 12 muestra que lo que se enfatiza no es tanto el movimiento de las aguas que fluyen, sino la oposición entre la mismidad frente a la diferencia o alteridad. Se subraya la oposición entre los ríos que son entidades idénticas a sí mismas y las aguas que los constituyen. Además, se trata de una oposición no absoluta sino relativa a quienes la observan desde el mismo río. Son los bañistas, los que están insertos en el río, quienes perciben esa doble oposición. Así pues, el fr. 12 da cuenta de una oposición que se da en entidades que

[9] En este punto sigo en todo el artículo de Kohan (1993).
[10] Kirk, p. 373 ss. y Marcovich, p. 206 ss.

son, para quienes están insertos en ellas, idénticas y a la vez diferentes, unidades y a la vez multiplicidades. Se trata de la oposición que padecen quienes están insertos en una realidad que perciben como diferente aunque ella tenga una identidad que ellos, al estar insertos en ella, no pueden percibir.

En suma, el problema más relevante que plantea el fr. 12 no es el de un supuesto movimiento o fluir universal sino el del modo de ser de entidades (en este caso, los ríos) que se presentan ante una perspectiva humana como algo uno y a la vez múltiple, idéntico y a la vez diferente. Esta manera de interpretarlo es consistente con los otros tipos de oposición que analizamos.

Esto conduce a repensar la interpretación de Heráclito como el filósofo del devenir. El fragmento 12, el único auténtico, confronta esta interpretación porque los movimientos y cambios de las aguas que fluyen en los ríos precisan de una doble permanencia de ríos y bañistas. El fragmento 12 invalida el todo fluye y da cuenta, más bien, de un todo se opone: identidad - diferencia, ríos - aguas, unidad - multiplicidad.

Los ríos son imágenes de la realidad, porque en ellos conviven tanto la permanencia como la diferencia: la permanencia de los ríos que son los mismos y la diferencia de aguas que son otras y otras. Es precisamente porque las aguas se modifican que el río permanece como río. Hay movimiento, hay fluir, pero la constatación de la existencia del cambio no es el fin principal de Heráclito, sino más bien poner en evidencia una unidad subyacente al cambio, una medida o ley que le imprime un orden. Esa es la idea que aparece en el fragmento 94:

> El sol no transgredirá sus medidas; si no, las Erinias, ayudantes de *Díke*, lo pondrán en descubierto.

Las Erinias son divinidades que representan la venganza contra la trasgresión moral. Pero la mención de *Díke* indica que no se trata de una venganza ciega. *Díke* es una personificación de la justicia cósmica que asegura la regularidad de los días y de las estaciones. De ahí que el sol no puede trasgredir sus medidas, porque la justicia cósmica lo va a castigar y va a hacer que vuelva al orden normal.

La interacción y sucesión recíproca de los opuestos es la causa del movimiento universal, pero este no asume la forma de un movimiento caótico o azaroso, sino que por el contrario respeta una medida, una ley que asegura la estabilidad y unidad del cosmos. Tal medida regula la lucha de opuestos, a través de la mutua implicación o de la alternancia recíproca.

Podemos concluir entonces que, de entre los presocráticos, tal vez Heráclito sea el que más haya insistido en el movimiento, pero junto con el movimiento, en la idea de una regulación, de una ley que gobierne el devenir. Esa ley no es otra cosa que el *lógos*, la unidad de una multiplicidad en conflicto. La divergencia y oposición entre las cosas particulares convergen para constituir una armonía, que no anula ni elimina la multiplicidad y alteridad de sus elementos constitutivos en una superior identidad indiferenciada.[11] Por el contrario, la unidad es siempre

[11] Cfr. Fronterotta (2013: 33-35).

una armonía de elementos múltiples y discordantes, que concurren a componer una totalidad orgánica, sea por coimplicación o por mutua convertibilidad, de acuerdo con el *lógos*. Si no se respetara esta ley, se destruiría también el cosmos.

Referencias

Ediciones, traducciones y comentarios:

Conche, M. (1986). *Héraclite. Fragments.* Paris: PUF.

Diano, C. e Serra, G. (1980). *Eraclito, I frammenti e le testimonianze.* Milano: Mondadori.

Diels, H., Kranz, W. (1951-2). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmann.

Fronterotta, F. (2013). *Eraclito, Frammenti.* Milano: BUR.

Kahn, Ch. (1979). *The Art and Thought of Heraclitus*. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary. Cambridge: Cambridge University Press.

Kirk, G. (1954). *Heraclitus: The Cosmic Fragments.* Cambridge: Cambridge University Press.

Marcovich, M. (1967). *Heraclitus: Editio Maior.* Merida: The Los Andes University Press.

Mondolfo, R. (1966). *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación.* México: Siglo XXI.

Moureviev, S. (1999-). *Heraclitea*, Èdition critique complete des témoinages sur la vie et l'oeuvre d'Heraclite d'Ephèse et des vestiges de son livre et de sa pensée. 9 volúmenes. Sankt Augustine: Academia Verlag.

Olivieri, F. (1979). *Heráclito. Selección de textos y fragmentos.* Cuadernos de filosofía antigua 3. Buenos Aires: Biblos.

Pradeau, J-F. (2002). *Héraclite. Fragments*. Paris: GF-Flammarion.

Robinson, T. (1987). *Heraclitus. Fragments*. Toronto, Buffalo and London: University of Toronto Press.

Selección de estudios acerca de Heráclito:

Barnes, J. (1982). *The Presocratics Philosophers.* London: Routledge and Kegan Paul.

Bernabé, A. (2001). *De Tales a Demócrito*. Madrid: Alianza. 2ª ed. ampliada.

Bonazzi, M. (2016). Eraclito di Efeso. En M. Bonazzi (a cura), *Storia de la Filosofia antica*, vol I (105-117). Roma: Carocci Editore.

Burnet, J. (1892). *Early Greek Philosophy*. London: Adam and Charles Black.

Chantraine, P. (1968-1980). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque.* Paris: Klincksieck.

Cordero, N. (1977). La dinámica de la polis en Heráclito. *Cuadernos de Filosofía*. Buenos Aires, XVII(26-27), 15-25.

Eggers Lan, C. (1987). La teoría heraclítea del *Lógos*. *Nova Tellus,* 5, 9-18.

Fattal, M. (2005). *Ricerche sul logos. Da Omero a Plotino*. Milano: Vita e Pensiero.

Guthrie, W. (1984). *Historia de la filosofía griega.* Vol. I. Madrid: Gredos.

Hussey, E. (1972). *The Presocratics*. New York: Charles Scribner's Sons.

Hussey, E. (1999). Heraclitus. En A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy* (88-112). NY: Cambridge University Press.

Jaeger, W. (1947). *The theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford: Clarendon Press.

Johnstone, M. (2014). On 'Logos' in Heraclitus. *OSAP*, 47, 1-29.

Kirk, G.; Raven, J.; Schofield, M. (1983). *Los filósofos presocráticos.* Versión española de Jesús García Fernández. 2da. Ed. Parte I. Madrid: Gredos.

Kohan, W. (1993). Heráclito y un río que no cesa de moverse. *Cuadernos de Filosofía*, 24(39), 81-92.

Kofman, S. (1985). Nietzsche and the Obscurity of Heraclitus. *Diacritics*, 17(3), 39-55.

Naddaf, G. (2005). *The Greek Concept of Nature.* NY: State University of New York Press.

Poratti, A. (2000). Sobre el lenguaje de Heráclito. En A. Poratti, *El pensamiento antiguo y su sombra* (43-54). Buenos Aires: Eudeba.

Von Fritz, K. (1945). Noos, Noein and their Derivatives in Presocratic Philosophy. *Classical Philology,* 40, 223-42.

West, M. (1971). *Early Greek Philosophy and the Orient*. Oxford: Clarendon Press.

Di Camillo, Silvana Gabriela
Filósofos griegos antiguos : vol. I / Silvana Gabriela Di Camillo ; Malena Tonelli. - 1a ed . - La Plata : Universidad Nacional de La Plata ; La Plata : EDULP, 2019.
Libro digital, PDF - (Libros de cátedra)

Archivo Digital: descarga
ISBN 978-950-34-1785-0

1. Filosofía. 2. Filosofía Griega. I. Tonelli, Malena. II. Título.
CDD 182

Diseño de tapa: Dirección de Comunicación Visual de la UNLP

Universidad Nacional de La Plata – Editorial de la Universidad de La Plata
48 N.º 551-599 / La Plata B1900AMX / Buenos Aires, Argentina
+54 221 644 7150
edulp.editorial@gmail.com
www.editorial.unlp.edu.ar

Edulp integra la Red de Editoriales Universitarias Nacionales (REUN)

Primera edición, 2019
ISBN 978-950-34-1785-0
© 2019 - Edulp

S sociales

Editorial de la Universidad de La Plata

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA